



## Enthymema XXIII 2019

### La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

Sapienza Università di Roma

**Abstract** – Il saggio prende spunto da un ricordo d'infanzia annotato nello *Zibaldone* il 26 marzo 1820, che Leopardi rubrica sotto la voce "Servitori". A partire da questo appunto, il contributo indaga la presenza del motivo della servitù, e del rapporto servo-padrone, nel diario leopardiano e nei ricordi autobiografici raccolti nella *Vita abbozzata di Silvio Sarno*, intrecciandolo dapprima con le considerazioni rousseauiane sul tema (*Émile* e *Confessions*) e poi con il concetto arendtiano di 'vita activa'. Attraverso l'analisi di temi (la schiavitù, il pubblico e il privato, il consumo alimentare, l'egoismo) e di figure emblematiche (il domestico, il tiranno, il monofago, il viaggiatore solitario), il saggio mostra le implicazioni autobiografiche, storiche (l'«umanità degli antichi») e filosofiche dell'interesse leopardiano per il motivo della servitù: la desolata presa d'atto che la società moderna condivide con la natura un inevitabile egoismo, nella misura in cui il bisogno del singolo prevale su valori durevoli e pubblici come la gloria e l'onore.

**Parole chiave** – Servitù; Schiavitù; Consumo del cibo; G. Leopardi; J.-J. Rousseau; H. Arendt.

**Abstract** –The essay starts from a childhood memory recorded in *Zibaldone* the 26th of May 1820, indexed under the heading "Servants." It explores the theme of "servitude" (*servitù*, or *schiavitù*, "slavery"), and the relationship master/slave in the *Zibaldone* and in the autobiographical memories known as *Vita abbozzata di Silvio Sarno*, relating them with Rousseau's *Émile* and *Confessions*, and with Arendt's concept of "vita activa." Through the analysis of themes such as slavery, egoism, consumption, public/private, and of paradigmatic figures such as the servant, the tyrant, the solitary traveller and especially the "monophagous", by which term Leopardi understands somebody who doesn't like to eat in company, the essay shows the autobiographical, historical and philosophical implications of Leopardi's interest in the issue of servitude, and in particular his disillusioned acknowledgment that modern society shares with nature egoism and selfishness, since individual commodities tend to prevail over values such as glory and honour.

**Keywords** – Servitude; Slavery; Food Consumption; G. Leopardi; J.-J. Rousseau; H. Arendt.

D'Intino, Franco. "La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi".  
*Enthymema*, n. XXIII, 2019, pp. 229-49.

<http://dx.doi.org/10.13130/2037-2426/10926>

<https://riviste.unimi.it/index.php/enthymema>



Creative Commons Attribution 4.0 Unported License  
ISSN 2037-2426

# La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino  
Sapienza Università di Roma

## 1. Il motivo della servitù: Leopardi e Rousseau

Il motivo della servitù affiora per la prima volta, nello *Zibaldone*, in un ricordo d'infanzia registrato alla p. 106, datata 26 marzo 1820:

Quando io era fanciullo, diceva talvolta a qualcuno de' miei fratellini, tu mi farai da cavallo. E legatolo a una cordicella, lo venia conducendo come per la briglia e toccandolo con una frusta. E quelli mi lasciavano fare con diletto, e non per questo erano altro che miei fratelli.

Questo frammento, quasi dostoevskijano, apre uno spiraglio inquietante sulla psiche infantile, ma è rubricato soltanto sotto la voce «Servitori», e non fra quei brani che l'autore avrebbe voluto riutilizzare in un'opera di natura autobiografica tratta dallo *Zibaldone*, le «Memorie della mia vita». Il seguito dell'appunto chiarisce questa scelta: l'episodio narrato introduce sì un tema ricco di implicazioni quale quello dei rapporti di autorità, ma senza approfondire il dato personale, che serve solo come pietra di paragone per il problema dei rapporti servo-padrone:

Io mi ricordo spesso di questo fatto, quando io vedo un uomo (sovente di nessun pregio) servito riverentemente da questo e da quello in cento minuzie, ch'egli potrebbe farsi da se, o fare ugualmente a quelli che lo servono, e forse n'hanno più bisogno di lui, che alle volte sarà più sano e più gagliardo di quanti ha dintorno. (*Zib.* 106)

La conclusione del pensiero, chiarisce bene l'orizzonte sul quale esso si colloca, il crocevia tra l'*Émile* e le *Confessions* (sullo sfondo c'è però il finale dell'*essai* I, 31 di Montaigne, *Des cannibales*).<sup>1</sup> Ecco, infatti, nell'*Émile*, un passo che sembrerebbe molto vicino al pensiero leopardiano nel mettere a fuoco, nel rapporto servo-padrone, proprio l'assurdità del servirsi di altri per ottenere cose che potremmo procacciarci noi stessi con minor fatica:

Pour être bien servi j'aurois peu de domestiques; cela a déjà été dit, et cela est bon à redire encore. Un bourgeois tire plus de vrai service de son seul laquais qu'un Duc de dix Messieurs qui l'entourent. J'ai pensé cent fois qu'ayant à table mon verre à côté de moi je bois à l'instant qu'il me plaît, au lieu que si j'avois un grand couvert il faudrait que vingt fois répétassent: à boire, avant que je pusse étancher ma soif. Tout ce qu'on fait par autrui se fait mal qu'on s'y prenne. Je n'enverrois pas chez les marchands, j'irois moi-même. (Rousseau, *OC* IV, p. 680)

<sup>1</sup> Quando sono interrogati sugli usi e costumi europei che hanno trovato bizzarri, gli uomini del Nuovo Mondo mettono in luce la stranezza della "servitù volontaria", per usare l'espressione cara a Montaigne per via dello scritto di Étienne de la Boétie: «Ils dirent qu'ils trouvoient en premier lieu fort estrange que tant de grands hommes, portans barbe, forts et armez, qui estoient autour du Roy (il est vray-semblable que ils parloient des Suisses de sa garde), se soubsmisissent à obeyr à un enfant, et qu'on ne choisissoit plus tost quelqu'un d'entr'eux pour commander» (Montaigne 212).

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

È assai improbabile, direi impossibile, che Leopardi abbia letto l'*Émile*, almeno integralmente. Ma la curiosità nei confronti di quest'opera doveva essere assai viva fin dai tempi della fanciullezza e dell'adolescenza, quando Giacomo la trovava menzionata, per esempio, nei trattati di Antonino Valsecchi e di altri. Un accesso più diretto alle opere di Rousseau è ipotizzabile solo in anni tardi. L'*Émile* è presente nel V dei cosiddetti 'elenchi di letture', forse del 1825, mentre al maggio 1829 risale la menzione (nel quarto 'elenco') dell'unica raccolta posseduta dalla Biblioteca Leopardi, *Les pensées de J.-J. Rousseau* (Amsterdam 1786), più volte citata nello *Zibaldone* a partire dal marzo dello stesso anno, e compresa anche nel VII e nel IX 'elenco' (*Zib.* III, pp. 1164-1166).<sup>2</sup> È probabile che questa stessa raccolta sia stata attraversata con curiosità in anni precedenti, e molti dei passi che vi sono compresi provengono dall'*Émile*, ma non questo. Un altro passo, però, sempre dal quarto libro, e di poco successivo a quello che abbiamo appena letto, è citato da Leopardi in apertura di un altro pensiero zibaldoniano del 7 aprile 1827 (*Zib.* 4275-4276). E proprio questo pensiero, in cui Leopardi parla della propria abitudine di mangiar da solo, è rubricato nell'Indice del 1827 alla voce «Servitori», la stessa che registra il ricordo d'infanzia del 1820 sul piccolo Giacomo che usava uno dei fratellini come «cavallo», conducendolo «come per la briglia e toccandolo con una frusta». Eccolo:

Un'altra cagione per la quale io amo la *μονοφαγία* è per non avere (come necessarium. avrei se mangiassi in compagnia) dintorno alla mia tavola, assistenti al mio pasto, d'*importuns laquais, épiant nos discours, critiquant tout bas nos maintiens, comptant nos morceaux d'un oeil avide, s'amusant à nous faire attendre à boire, et murmurant d'un trop long dîner.* (Rousseau, *Émile*)

La citazione è tratta, stavolta, dall'antologia Noël-Delaplace, che riporta questo brano del libro IV (OC, IV, 688) intitolandolo *La maison, les amis, les plaisirs de Jean-Jacques à la campagne, s'il était riche.*

## 2. Il punto di vista del servo

Quale che sia la quantità e la qualità – nonché l'altezza cronologica – di queste o altre letture, Leopardi aveva visto giusto. Non è affatto peregrino che un brano di Rousseau risuoni, conosciuto o meno, in entrambi gli appunti rubricati sotto la voce «Servitori», vista la centralità del tema nell'immaginario del ginevrino. L'attenzione rousseauiana nei confronti dei servitori, e dei rapporti che con essi si intrattengono, era infatti radicata nella sua esperienza di domestico («laquais») presso il Comte de Gouvion. L'episodio, narrato nel libro III delle *Confessions*, è cruciale, perché per la prima volta, nel corso della storia, il protagonista diventa consapevole di sé, ristabilendo, attraverso il potere della parola, l'uguaglianza naturale compromessa dai rapporti sociali: «Ce fut un de ces momens trop rares qui replacent les choses dans leur ordre naturel et vengent le mérite avili des outrages de la fortune» (OC, I, 95-96).

Proprio dalla scoperta rousseauiana dell'uguaglianza naturale, opposta al privilegio sociale, parte Leopardi nella nota zibaldoniana di p. 4275-4276, in cui, come si è visto, esordisce citando un brano dell'*Émile*. Citiamo ora più in esteso:

*Ma i nostri servitori sono nostri uguali.* Ed è bene strano che noi, tanto sensibili sopra ogni menomo ridicolo, ogni menoma parola o pensiero che noi possiamo sapere o sospettare in altrui a nostro disfavore; non ci diamo cura alcuna di quelli dei nostri servitori in quel tempo, i quali, non sospettiamo, ma sappiamo ben certo quali sieno intorno di noi [...]. il dilettersi tranquillamente e a tutto suo agio, finchè n'è capace il corpo e lo spirito, avendo non lontane ma presenti, non nel pensiero ma negli occhi, *persone uguali a noi*, che manifestamente (e con tutta ragione) soffrono, e

<sup>2</sup> Sulla complessa questione della conoscenza di Rousseau da parte di Leopardi, cfr. Muñiz Muñiz, ma anche, nello stesso volume, Ambrus.

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

non per altra causa, ma pel nostro stesso godere, quanto sarà umano? Io confesso che non mi è riuscito mai di provar piacere in cosa che io, non dico vedessi, non sapessi, o ec. ma che pur sospettassi che fosse di molestia o di noia ad alcuno: perchè non mi è mai riuscito di potermi in quel tempo cacciar quel pensiero dalla mente. (*Zib.* 4275-4276)

Dal punto di vista delle fonti, si pone qui una questione analoga a quella precedente: possiamo ipotizzare la lettura delle *Confessions*? Probabilmente no, ma poco importa. Certo è che, se l'avesse letto, nell'episodio rousseauiano Leopardi avrebbe trovato espresso, forse per la prima volta in modo così serio nella letteratura europea, il punto di vista del domestico che si sente uguale per natura, e anzi intellettualmente superiore al signore che è costretto a servire. La parentela con Rousseau è in ogni caso ancor più palpabile se consideriamo un'altra nota, risalente agli inizi del 1820, che del brano delle *Confessions* mette a fuoco con estrema precisione il motivo fondamentale:

Una delle cose più dispiacevoli, è il sentir parlare di un soggetto che c'interessi, senza potervi interloquire. E molto più se ne parlano a sproposito, o ignorando una circostanza un fatto ec. che noi potremmo narrar loro, o in contraddizione coi nostri sentimenti, in maniera che vengano a concludere il contrario di quello che noi stimiamo o sappiamo. (*Zib.* 97)

Da dove deriva questa osservazione? Il sommario che se ne dà nell'Indice parziale delle prime cento pagine zibaldoniane non è di grande aiuto: «Dispiacevolezza del non potere interloquire in discorsi che c'interessano, o di cose che noi conosciamo altrettanto o meglio di quei che ne parlano in nostra presenza» (*Zib.* III, p. 1216). La sua efficacia rende semmai ancor più stringente la questione, già posta per l'appunto di *Zib.* 106, del perché questa nota non sia stata inclusa tra le polizze a parte intitolate «Memorie della mia vita». Non occorre una grande immaginazione per supporre che di quella situazione Giacomo, sin da fanciullo di gran lunga più intelligente, colto e sensibile di tutti coloro che lo circondavano, era stato non poche volte protagonista. Di chi altri avrebbe potuto parlare? La conferma viene da un pensiero di alcuni anni posteriore rubricato, questo sì, tra le «Memorie della mia vita», nel quale, ad altro proposito, Leopardi sembra riferirsi ad un cambiamento di prospettiva analogo a quello esperito da Rousseau, ma molto più lento, graduale e sofferto: «Pur disprezzato e soggetto sempre fino all'età quasi matura; vedutomi poi per le circostanze, uguale a molti e superiore ad alcuni» (*Zib.* 4195, 4 sett. 1826). È lecito immaginare che la gradualità della presa di coscienza leopardiana sia molto più verosimile della subitanea rivelazione rousseauiana, la quale deve forse molto alla logica strutturante di un racconto portato avanti per svolte e colpi di scena teatrali. Ma torniamo ora all'appunto di *Zib.* 97, del quale abbiamo riconosciuto la natura profondamente autobiografica. La nota prosegue con un esempio che, a questo punto del discorso, non possiamo non esaminare con attenzione:

Il che è penoso anche quando la cosa non ci riguardi in nessun modo personalmente, nè anche c'interessi. Ma soprattutto s'ella ci riguarda o interessa, è veramente opera da uomo riflessivo lo schivare questi tali discorsi in presenza *p.e. di domestici che non vi potrebbero metter bocca, o di altri inferiori, i quali sentendo toccare il tasto che è loro a cuore, senza potervi avere nessuna parte attiva, ne proverebbero molta pena* (*Zib.* 97)

Perché proprio questo esempio? Il riferimento ai domestici deve essere servito da un lato a verificare, *in corpore vili*, una condizione di servaggio sentita da sempre come un peso (ne è testimonianza il pensiero appena citato del settembre 1826: «Pur disprezzato e soggetto sempre fino all'età quasi matura», *Zib.* 4195); dall'altro, forse, per mascherare l'esperienza personale sotto il velo di una riflessione morale.

La mancata indicizzazione tra le «Memorie della mia vita» di *Zib.* 97, a prima vista sorprendente, appare dunque, in questa luce, come il segno negativo di una ferita ancora aperta. Un

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

occhio alle date lo confermerà. Il pensiero risale al dicembre 1819, o, più verosimilmente, al gennaio 1820. Si tratta di un periodo per molti versi cruciale, in cui si era appena consumato, con il tentativo di fuga del luglio, un lungo periodo di reclusione in quello che Giacomo chiamava nelle lettere il 'carcere' recanatese. Pochi mesi prima, contestualmente alla fallita evasione, Leopardi aveva buttato giù alcune privatissime note in vista di un romanzo autobiografico, più tardi provvisoriamente intitolate *Vita abbozzata di Silvio Sarno*. È qui che troviamo la prima apparizione di quello che potremmo chiamare motivo del servitore: «mio fuggire facendosi qualche comando duro o rimbrotto ec. alla servitù» (SFA, § 55).

Difficile, nel contesto della *Vita abbozzata*, intendere l'importanza del motivo dei rapporti d'autorità servo/padrone, cui qui, e solo qui, è attribuita esplicitamente una valenza autobiografica (tanto più che questa valenza è, come si è detto, rigorosamente occultata dall'indicizzazione zibaldoniana). Non ha la minima importanza, lo ripeto, sapere se Leopardi sia riuscito a procurarsi, proprio in vista del romanzo autobiografico da comporre, una copia delle *Confessions* rousseauiane. Qui si tratta di vita vissuta. E se un lievito letterario fosse stato necessario, poteva bastare il brano dell'*Émile* letto fin dalla più tenera infanzia nell'antologia Noël-Delaplace, che fa, come si è visto, del motivo del servitore il veicolo di una riflessione su libertà e uguaglianza: «Nous serions nos valets pour être nos maîtres...» (OC, IV, 688). Un motivo al quale non era stato sordo un attento lettore delle *Confessions*, quell'Alfieri che nella *Vita scritta da esso*, letteralmente divorata da Leopardi nel 1817, lo utilizza a modo suo, da signore, quando confessa sì di aver quasi ucciso il domestico Elia, ma poi specifica: «io non ho battuto nessuno che mi servisse se non se come avrei fatto un mio eguale» (*Vita*, III, 12, ed. Dossena, 126).<sup>3</sup> Al di là delle fonti, insomma, il sospetto è che questo brevissimo appunto sia la minuscola cristallizzazione di un complesso di riflessioni stratificate che stringono in un unico nodo, come assai spesso in Leopardi, un problema al tempo stesso personale, etico e storico-filosofico. Un nesso che proietta la materia esistenziale sullo sfondo di una riflessione complessiva sulla storia dell'umanità e sulla frattura Antico/Moderno.

### 3. Libertà e schiavitù

Ripartiamo dalla *Vita abbozzata*. Altrove ho cercato di mostrare come il motivo dominante del progetto fosse il conflitto di autorità che opponeva Giacomo al padre; conflitto talmente forte da mettere in discussione la realizzazione stessa dell'opera. Non riprenderò qui le linee fondamentali di questa tesi, limitandomi ad aggiungere un piccolo tassello, e riportando un appunto di fondamentale importanza, in cui Leopardi accumula immagini di morte, oppressione e impotenza:

Benedetto storia della sua morte ec., mio dolore in veder morire i giovini come a veder bastonare una vite carica d'uve immature ec. una messe ec. calpestare ec. (in proposito di Benedetto), (nello stesso proposito) allora mi parve la vita umana (in veder troncate tante speranze ec.) come quando essendo fanciullo io era menato a casa di qualcuno per visita ec. che coi ragazzini che v'erano intavolava ec. cominciava ec. e quando i genitori sorgevano e mi chiamavano ec. mi si stringeva il cuore ma bisognava partire lasciando l'opera tal quale nè più nè meno a mezzo e le

<sup>3</sup> Questo è quel che afferma Alfieri nella *Vita*. Altro è la vita stessa, o almeno quel che si raccontava del *ménage* fiorentino di casa Alfieri/d'Albany, nel quale ai servi era tolta addirittura la parola, una sorta di rousseauismo rovesciato. Secondo Mario Pieri, «I suoi vestiti di casa erano divisi in tanti pezzetti annodati con nastri. Secondo ch'egli sentia caldo o freddo in una od in un'altra parte del corpo egli se li cavava o metteva, e perciò chiamava il servo, e senza parlargli dava un colpo in quella parte, ch'egli voleva vestire o spogliare. Quando si sdegnava col servo era una furia, e poscia medicava con dieci paoli i calci, che dato gli avea; e guai se il servo allora osasse ringraziarlo: i paoli erano messi sul tavolino, ed il servo dovea prenderli senza dir nulla» (Pieri, *Memorie I*, 321).

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

sedie ec. sparpagliate e i ragazzini afflitti ec. come se non ci avessi pensato mai così che la nostra esistenza mi parve veram. un nulla, a veder la facilità infinita di morire e i tanti pericoli ec. ec. (SFA, § 73)

Siamo, in apparenza, assai lontani dai rapporti servo/padrone, anche se in fondo la vite bastonata è lontana parente dei fratellini presi a frustate del ricordo registrato in *Zib.* 106 (nonché delle piante martirizzate descritte in *Zib.* 4175-4176, la celebre pagina dell'aprile 1826 sul giardino «in istato di *souffrance*»). Si comincia dal motivo della morte prematura del fanciullo Benedetto, per passare a una considerazione generale sulla morte dei giovani. Le immagini vegetali, forse allusione al mito persefoneo, introducono poi la rievocazione di un episodio della propria fanciullezza, in cui un'autorità esterna – sentita come prevaricatrice – ha il potere di interferire sulla libera attività del gioco. Di qui il sentimento di angoscia per la nullità dell'esistenza. Questa concatenazione di motivi è strettamente connessa ai motivi dell'autorità illegittima e della rivolta antitirannica che corrono come un filo rosso lungo tutto l'abbozzo di romanzo. La conferma viene dall'appunto immediatamente precedente, che deve aver evidentemente innescato i pensieri funesti sulla morte prematura dei fanciulli. Ecco: «circa la polit. di Senofonte si può in buona occasione mentovare quelle parole di Senofonte il giovine Spediz. d'Alessand. lib. I. c. 7. sect. 2» (SFA, § 72). Qui abbiamo un doppio cordone di sicurezza: il salto (apparente) da un argomento all'altro, e poi una citazione criptica non sciolta. Leopardi si riferisce qui a *La spedizione di Alessandro*, di Arriano di Nicomedia (detto anche Senofonte il giovane, o «il secondo Senofonte», *Zib.* 126); e più specificamente a un passo che illustra bene il motivo antitirannico e la conseguente mitizzazione della libertà antica: «Deinde in concionem prodeuntes, Thebanos ad defectionem ab Alexandro moliendam concitarunt, libertatis vetustum speciosumque nomen allegantes: utque sese à gravi Macedonum imperio assererent».<sup>4</sup> La rievocazione della libertà antica serve dunque come metro di paragone per la schiavitù e l'impotenza moderna. E così anche nel secondo brano zibaldoniano, del 7 aprile 1827, sui «Servitori» e sulla «monofagia», che reintegro di quanto avevo omissso sinora, per mostrare come la riflessione sui servitori implichi un doppio movimento, da un lato verso l'Antico, dall'altro verso l'esperienza personale:

Anche gli antichi a tavola si facevano servire, ma da schiavi, cioè da genti che essi stimavano meno che uomini, o certo, meno uomini che essi. Però aveano forse ragione di non curarsi, e di non temere le loro *railleries* e disapprovazioni. Ma i nostri servitori sono nostri uguali [...]. L'opinione che gli antichi avevano dei loro schiavi, li giustifica anche per un altro verso, cioè del loro non curarsi dell'incomodo, della noia, della rabbia che i loro servi dovevano necessariam. provare nel tempo, e p. cagione, di quei loro piaceri; e che ciascun di noi proverebbe se si trovasse nel luogo dei nostri servi quando assistono alle nostre tavole. (*Zib.* 4275-4276)

È notevole, intanto, in questo brano, l'uso del termine *railleries*. Come ci dice egli stesso, Leopardi usa parole straniere quando queste rispondono «più precisamente alla cosa» (*Zib.* 95). Ma perché si serve qui di un termine francese per descrivere i rapporti di potere tra servi e padroni? In un tardo pensiero dedicato al riso, e proprio a questo tipo di riso aggressivo, dirà che «[c]hi ha il coraggio di ridere, è padrone del mondo» (*Pensieri*, LXXVIII, *Prose*, 327). Solo chi esercita una autorità assoluta sull'altro, chi se ne considera il padrone, riesce a farsene beffe, come spiega in un altro pensiero del 1822 in cui usa lo stesso termine.<sup>5</sup> Può aver orecchiato la

<sup>4</sup> *Arriani Nicomedensis expeditionis Alexandri libri septem et Historia indica* [...], Amstelodami, Wetstenium, 1757, p. 31 (dall'ediz. bilingue presente nella Biblioteca Leopardi, e citata in *Zib.* 917).

<sup>5</sup> *Zib.* 2582: «Il piacere che noi proviamo della Satira, della commedia satirica, della *raillerie*, della maldicenza ec. o nel farla o nel sentirla, non viene da altro se non dal sentimento o dall'opinione della nostra superiorità sopra gli altri, che si desta in noi per le dette cose, cioè in somma dall'odio nostro innato verso gli altri, conseguenza dell'amor proprio» (25 luglio 1822, corsivo nel testo).

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

parola leggendo ragionamenti (in francese) sui rapporti di autorità? Ve n'erano in abbondanza, per esempio, nell'*Émile*, e proprio nel libro IV, non lontano dal passo già citato sui «laquais». Parlando di come Emilio reagirebbe alla derisione dei suoi compagni, Rousseau istituisce un preciso legame tra la *raillerie* e il potere: «rien ne rend plus insensible à la raillerie que d'être au dessus de l'opinion»; «[p]our donner quelque poids à leur raillerie il faudroit en pouvoir donner à leur autorité» (Rousseau, OC, IV, 660). Quale che sia la verosimiglianza di questa ipotesi, ci aggiriamo comunque ancora in un'orbita rousseuiana, focalizzata sull'analisi dei rapporti di autorità, visti dai due opposti punti di vista, quello del padrone prima, quello del servo poi («che ciascun di noi provverebbe *se si trovasse nel luogo dei nostri servi*»). Non è chiaro in quale dei due ruoli Leopardi tenda spontaneamente a identificarsi. In prima istanza certo con quello del padrone, e c'è forse molta dolorosa esperienza vissuta in quel notare le *railleries* dei domestici che, essendo moderni e non antichi, si sentono uguali ai signori, e dunque in diritto di deriderli. D'altra parte quel padrone del tutto peculiare che è lui, Giacomo, probabilmente oggetto di frequenti scherni (si veda il pensiero sul «gobbo» e il «matto» in *Zib.* 2441), non riesce a non mettersi, in quanto moderno (a sua volta oggetto di illegittima oppressione da parte di chi vale meno di lui), nei panni di chi serve, e dunque a non soffrire per una ingiustificata condizione di inferiorità che aspira a rivendicare, attraverso lo scherno, una superiorità di altro genere. In questo complesso intreccio di motivazioni e identificazioni, il problema di libertà e uguaglianza conduce all'indagine storica sulla condizione antica, in cui i rapporti tra schiavitù e libertà si ponevano assai diversamente, e addirittura con una loro paradossale sovrapposizione: c'è libertà proprio laddove c'è anche schiavitù.

La questione non era, per lui, nuova. La situazione sociale degli schiavi antichi era stata infatti oggetto di lunga e meditata analisi già alcuni anni prima, nell'aprile del 1821. Ecco l'inizio del pensiero:

È cosa osservata dai filosofi e da' pubblicisti che la libertà vera e perfetta di un popolo non si può mantenere, anzi non può sussistere senza l'uso della schiavitù interna. (Così il Linguet, credo anche il Rousseau, *Contrat social* l. 3. ch. 15. ed altri. Puoi vedere anche l'*Essai sur l'indifférence en matière de Religion*, ch. 10. nel passo dove cita in nota il detto luogo di Rousseau insieme con due righe di questo autore.) (*Zib.* 912, 4-6 aprile 1821)

Di nuovo, e non certo per caso, il tema è introdotto o ispirato da una citazione rousseuiana, pur sempre (e qui esplicitamente) di seconda mano. Il nodo teorico del «contratto sociale» viene utilizzato nell'indagare come, da uno stato originario di uguaglianza naturale in cui «ciascuno provvede a ciascuno de' suoi bisogni e presta a se medesimo quegli ufficii che gli occorrono» si passi poi alla società, in cui conviene che gli uomini «si prestino uffizi scambievoli, e provvedano mutuamente a' loro bisogni» (*Zib.* 913). Si sarà riconosciuta la premessa teorica del ricordo d'infanzia fissato nel brano da cui siamo partiti, che, appena un anno prima, così generalizzava: «Io mi ricordo spesso di questo fatto, quando io vedo un uomo (sovente di nessun pregio) servito riverentemente da questo e da quello in cento minuzie, *ch'egli potrebbe farsi da se, o fare ugualmente a quelli che lo servono*, e forse n'hanno più bisogno di lui, che alle volte sarà più sano e più gagliardo di quanti ha dintorno» (*Zib.* 106, 26 marzo 1820). Lo stato di società, argomenta Leopardi, porta necessariamente alla divisione del lavoro e alle gerarchie; e libertà ed uguaglianza assolute sono compatibili soltanto con lo «stato primitivo». Nella vita sociale, invece, alcuni uomini devono essere serviti ed altri servire. Ne deriva, per gli antichi, l'alternativa di costituire, come classe servile, o una intera nazione straniera soggiogata, o «una parte di quella medesima società, posta fuori de' diritti, de' vantaggi, delle proprietà, della uguaglianza, della libertà di questa, insomma considerata come estranea alla nazione, e quasi come un'altra razza e natura di uomini dipendente, subalterna, e subordinata alla razza libera e uguale» (*Zib.* 914-915). In entrambi i casi, liberalità ed umanità, uguaglianza e libertà non escludono affatto l'uso della schiavitù (sia esterna sia interna); anzi, lo presuppongono. In questo



## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

modo si spiega l'apparente paradosso di cui si diceva, paradosso che Leopardi cerca di chiarire, in queste e in precedenti considerazioni, dilungandosi su numerosi esempi tratti dalla storia antica, in particolare greca e romana,<sup>6</sup> ma anche orientale. Ciro, ad esempio, «stima che sia tanto da buon re l'opprimere lo straniero, e l'assicurarsi in tutti i modi della sua soggezione, come il conservare una giusta libertà a' nazionali» (*Zib.* 882).

### 4. 'Vita activa'

Il concetto fondamentale su cui poggia l'argomentazione è quello di patria, il quale a sua volta funziona come snodo di articolazione delle opposizioni correlate libertà/necessità e pubblico/privato. Sono queste le categorie usate da Hannah Arendt per definire la 'vita activa'. Arendt parte da una distinzione tra l'«attività lavorativa», legata alla necessità della riproduzione biologica del corpo, e l'«azione», che è il modo in cui gli uomini entrano in contatto tra loro e interagiscono in una comunità di natura politica. La capacità degli uomini di organizzarsi politicamente è in contrasto con l'associazione naturale che ha il suo centro nella casa e nella famiglia, dominio del privato. Nella vita del cittadino v'è dunque una netta distinzione: da un lato la sfera privata, soggetta alla necessità, che ha il suo nucleo nella casa, e serve alla riproduzione materiale e biologica; dall'altro la sfera superiore, pubblica e politica, dell'azione, che è come una seconda vita, il *bios politikos*, regno della libertà (Arendt 19). Anche per Arendt la concezione antica della schiavitù è un punto cruciale, e il panorama ricostruito da lei ricostruito, probabilmente sulla base di altre fonti, è sorprendentemente simile a quello delineato da Leopardi. Per il pensiero greco, sostiene Arendt, libertà è indissociabile da uguaglianza:

Ciò che tutti i filosofi greci, anche se contrari alla vita della *polis*, tenevano per certo è che la libertà risiede esclusivamente nella sfera politica, mentre la necessità è soprattutto un fenomeno prepolitico, caratteristico dell'organizzazione domestica privata, e che *la forza e la violenza sono giustificate in questa sfera perché sono i soli mezzi per aver ragione della necessità - per esempio mediante il dominio sugli schiavi - e diventare liberi. [...] Perciò l'uguaglianza, lungi dall'essere connessa con la giustizia, come nell'epoca moderna, era la vera essenza della libertà: essere liberi voleva dire essere liberi dalla disuguaglianza connessa a ogni tipo di dominio e muoversi in una sfera dove non si doveva né governare né essere governati.* (Arendt 23-24)

Ecco, negli stessi termini, spiegato il paradosso: presupposto di libertà e uguaglianza è, nella *polis*, la schiavitù, che sola permette al cittadino di non essere schiavo della necessità. Leopardi: l'uso della schiavitù è

tanto più inerente alla costituzione di un popolo, quanto egli è più intollerante della propria servitù, come si è veduto negli antichi. *In questo modo la disuguaglianza in quel tal popolo libero veniva ad esser minore che fosse possibile, essendo le fatiche giornalieri, i servizi bassi, che avrebbero degradata l'uguaglianza dell'uomo libero, la coltura della terra, ec. destinata agli schiavi: e l'uomo libero, chiunque si fosse, e per povero che fosse, restando padrone di se, per non essere obbligato ai quotidiani servizi mercenarii, che vengono necessariamente a togliere in sostanza la sua indipendenza e libertà; e non partecipando quasi, in beneficio comune della società, se non della cura delle cose pubbliche, e del suo proprio governo, della conservazione o accrescimento della patria col mezzo della guerra ec. colle sole differenze che nascevano dal merito individuale ec. Tale infatti era la schiavitù nelle antiche repubbliche.* (*Zib.* 914)

<sup>6</sup> Anche il passo di *Zib.* 4195 citato sopra inizia infatti con considerazioni sulla condotta e il carattere di Tiberio.

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

Con ciò è risolto anche l'apparente paradosso di Ciro, che «stima che sia tanto da buon re l'opprimere lo straniero, e l'assicurarsi in tutti i modi della sua soggezione, come il conservare una giusta libertà a' nazionali» (*Zib.* 882).

In un quadro concettuale assai simile a quello leopardiano, dunque, secondo Arendt l'*azione*, in quanto fonda e conserva gli organismi politici, è legata al ricordo e alla storia. La *polis* è una struttura atta alla perpetuazione della memoria, che garantisce l'identità, in una sfera superiore, del naturale transeunte. Lo spazio pubblico non è fatto per una generazione; esso trascende la vita individuale, ed è legato all'idea di immortalità e di gloria. La maledizione dello schiavo non è quindi, come i moderni tendono a credere, quella di lavorare di più. Lo schiavo antico soffre invece di essere privato della libertà, di essere confinato nel dominio della necessità, di non poter lasciare traccia nel mondo dell'essere-in-comune. È l'appartenenza alla *polis* a garantire l'uomo contro la fugacità e la futilità delle cose umane; essa è, come scrive Aristotele, l'unica possibilità per l'uomo di immortalarsi (Arendt, 41-42). È esattamente in questo contesto che va collocato il concetto di gloria, la cui ovvia importanza e centralità nella riflessione leopardiana è testimoniata – valga un luogo per tutti – da un altro breve ma autorevole appunto della *Vita abbozzata* di Silvio Sarno: «mio desiderio sommo di gloria da piccolo manifesto in ogni cosa ec. ne' giuochi ec. come nel volante scacchi ec.» (*SFA*, § 101). L'idea di gloria non è però che l'indizio visibile di quella distinzione netta tra pubblico e privato, tra libertà e necessità che costituisce, agli occhi di Leopardi, il vero fondamento dell'Antico opposto al Moderno. Ecco perché, negli stessi appunti autobiografici, Leopardi passa, lo si è visto, con un salto mentale apparentemente inspiegabile da un pensiero sulla libertà antica (la citazione dalla *Spedizione di Alessandro*, opera che è non a caso, e proprio nelle note citate dell'aprile 1821, una delle fonti più utilizzate sulla questione della schiavitù e dei rapporti tra libertà e uguaglianza; cfr. *Zib.* 917 sgg.) all'idea di morte prematura, legata all'idea di servitù e dipendenza (da un'autorità illegittima), a sua volta implicante l'immagine di un'opera lasciata «a mezzo»: quell'«opera»-manufatto definita da Hannah Arendt come il primo tentativo umano di superare e trascendere i limiti della naturalità (Arendt, 7). La tragicità della serie di eventi concatenati nel § 73 della *Vita abbozzata* consiste nel fatto che essi non riescono a garantire la trascendenza rispetto al dominio della necessità naturale, del biologico (la morte) e dunque il passaggio alla 'vita activa' della memoria e della durata. Di qui un sentimento immedicabile di nullità, fugacità e futilità della vita umana: «così che la nostra esistenza mi parve veram. un nulla, a veder la facilità infinita di morire e i tanti pericoli ec. ec.». Il gesto interiore che tutto ciò provoca («mi si stringeva il cuore») è quello stesso che, nei versi 28-30 della *Sera del dì di festa*, indica l'esaurirsi della fiducia nella durata del mondo caratteristica della civiltà antica «E fieramente *mi si stringe il core*, / A pensar come tutto al mondo passa, / E quasi orma non lascia».

### 5. Le due dipendenze

Fin dalla *Vita abbozzata*, dunque, già nel 1819, la visione leopardiana si differenzia nettamente dall'ottimismo rousseauiano nella misura in cui accomuna dipendenza naturale e dipendenza umana quali modalità differenti, pur se altrettanto micidiali, di annullamento della 'vita activa'. Non sappiamo se nel 1819 Leopardi avesse già letto la raccolta delle *Pensées* annotata poi con attenzione e costanza nel 1827. Lì, comunque, avrebbe potuto leggere questo pensiero, che è in realtà una riformulazione del principio del secondo discorso:

Il y a deux sortes de dépendances. Celle des choses, qui est de la nature; celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté, et n'engendre point de vices: la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. (Rousseau, *Les pensées* 116; cfr. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC, III, 131)

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

Il brano conferma ancora una volta quale ruolo centrale abbia nel pensiero rousseauiano il tema della servitù. Esso manifesta infatti il disordine e la depravazione che minacciano l'uomo allontanatosi dal sistema ben regolato della natura. Questa distinzione netta è chiarita in un altro passo celebre dell'*Émile*, anch'esso compreso nelle *Pensées*, e ben noto a Leopardi, il quale lo cita infatti nello *Zibaldone* il 17 maggio 1829:

Homme, ne cherche plus l'auteur du mal; cet auteur c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres, et l'un et l'autre te vient de toi. Le mal général ne peut être que dans le désordre, et je vois dans le système du monde un ordre qui ne se dément point. Le mal particulier n'est que dans le sentiment de l'être qui souffre; et ce sentiment, l'homme ne l'a pas reçu de la Nature, il se l'est donné. La douleur a peu de prise sur quiconque, ayant peu réfléchi, n'a ni souvenir ni prévoyance. Ôtez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien. Rousseau, *pensées*, II. 200. (OC, IV, 588 = *Pensées*, 364)

Il passo è trascritto, ma liquidato subito dopo con un feroce giudizio che dà intera la misura dell'abisso scavatosi, nel corso degli anni, tra Rousseau e Leopardi. Ecco l'esordio – e tanto basterà – del commento:

Anzi appunto l'ordine che è nel mondo, e il veder che il male è nell'ordine, che esso ordine non potrebbe star senza il male, rende l'esistenza di questo inconcepibile. Animali destinati p. nutrim. d'altre specie. Invidia ed odio ingenito de' viventi verso i loro simili: v. la p. 4509. capoverso 4. Altri mali anche più gravi ed essenziali da me notati altrove nel *sistema* della natura ec. (*Zib.* 4511, c.vo di L.)

A questo stadio la violenta reazione leopardiana rovescia quella che sembrava una sintonia basata sull'opposizione natura/civiltà. In realtà, come si è visto, da sempre – e ne abbiamo testimonianza nella *Vita abbozzata* del 1819 – Leopardi ha concepito, pur se non in modo esplicito o articolato, necessità naturale e dipendenza umana (o sociale) come due lati della stessa orribile medaglia. Ne è traccia, proprio nella nota zibaldoniana appena citata, la coppia di esempi, nient'affatto casuali, che riguardano rispettivamente il mondo naturale, la sfera della riproduzione biologica («Animali destinati p. nutrim. d'altre specie») e il mondo umano, la sfera dell'interazione sociale («Invidia ed odio ingenito de' viventi verso i loro simili»). A questo stadio, la salvezza non è, per Leopardi, nella sfera del naturale. Essa implica infatti necessariamente morte, odio e distruzione reciproca. Due giorni prima aveva annotato: «Odio verso i nostri simili. È proprio ancora, ed essenziale a tutti gli animali. Non si può tenerne due d'una stessa specie (se non sono di sesso diverso) in una med. gabbia ec., che non si azzuffino continuamente, e che il più forte non ammazzi l'altro, o non lo strazi. Uccelli, grilli ec. E v. il detto altrove, degli animali che si specchiano» (*Zib.* 4509, 15 maggio 1829).

Il motivo degli animali allo specchio ricorre di frequente, nello *Zibaldone* e altrove, e, considerata anche l'assimilazione degli animali ai bambini, non è certo indizio di rousseauismo.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Cfr. *Pensieri*, XLVIII: «Quanto sia grande l'amore che la natura ci ha dato verso i nostri simili, si può comprendere da quello che fa qualunque animale, e il fanciullo inesperto, se si abbatte a vedere la propria immagine in qualche specchio; che, credendola una creatura simile a se, viene in furore e in ismania, e cerca ogni via di nuocere a quella creatura e di ammazzarla. Gli uccellini domestici, mansueti come sono per natura e per costume, si spingono contro allo specchio stizzosamente, stridendo, colle ali inarcate e col becco aperto, e lo percuotono; e la scimmia, quando può, lo gitta in terra, e lo stritola co' piedi» (*Prose*, 312-313). In *Zib.* 4280 (13 aprile 1827, una settimana dopo il passo sulla monofagia) Leopardi riporta da Pougens la notizia che il vedere allo specchio una creatura simile a sé provoca nelle scimmie un «furore, una smania, un dolore estremo» (la nota è rubricata tra le «Memorie della mia vita»); e cita

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

Anzi, se nella nota è sottolineato il fatto che tra gli animali, e dunque, giusta *Zib.* 4280, tra i bambini (ma l'appunto di *Zib.* 106 sul piccolo Giacomo che cavalcava e prendeva a frustate il fratellino è un ulteriore tassello dell'anti-*Émile* leopardiano) l'odio è «essenziale», ovvero, «ordinario»,<sup>8</sup> è proprio perché tra gli uomini esso può essere invece evitato. Ipotesi confermata dall'altro pensiero sul «vedersi allo specchio», con l'esempio di una scimmia (*Zib.* 4280), immediatamente preceduto e verosimilmente suscitato da una nota sulla possibilità di «Congetture sopra una futura civilizzazione dei bruti, e massime di qualche specie, *come delle scimmie*, da operarsi dagli uomini a lungo andare» (*Zib.* 4279). La salvezza è dunque – se salvezza può esserci – in una «civilizzazione», termine con cui Leopardi intende quella che abbiamo chiamato, con Hannah Arendt, 'vita activa', ovvero la particolare forma di civiltà antica che tendeva appunto a distinguere e isolare il più possibile il dominio del naturale, del contingente, per proiettare l'uomo sul piano dell'immortalità. Così riassume sobriamente ed efficacemente Leopardi in una delle voci del suo Indice del 1827: «Gli antichi facevano ogni cosa per l'eternità, i moderni pel momento» (*Zib.* III, 1176).<sup>9</sup>

### 6. L'umanità degli Antichi

Da questa tensione verso la trascendenza del naturale deriva ciò che Leopardi chiama «l'umanità degli antichi», contrapposta alla ferocia naturale delle cose e degli uomini, alla violenza delle leggi naturali e alla violenza, speculare, dei rapporti di dominio dell'uomo sull'uomo. Di questa superiore umanità sono dati nello *Zibaldone* numerosi esempi: l'ospitalità in *Zib.* 4286 (5 luglio 1827); il diritto d'asilo nei templi e persino nelle case private, la misericordia verso i supplichevoli; l'onore tributato ai vecchi, ecc. in *Zib.* 4441 (19 gennaio 1829); l'esecrazione che colpiva ad Atene chiunque non avesse indicato la strada a chi si era smarrito in *Zib.* 4524 (14 dicembre 1831). Più interessante per noi, giacché riprende il motivo della servitù, l'appunto di *Zib.* 4517 (27 maggio 1829), ancora sul rispetto per i vecchi:

I giovani sono serviti, i vecchi conviene che si servan da se. [...] Spesso i vecchi, anco in uguaglianza di condizione, hanno ad aiutare e servire i giovani. E parlo d'aiuti e di servigi corporali. Ci scandalizziamo di quei Barbari che si fanno servir dalle donne: ma il fatto è lo stesso, se non peggiore. *E viene dallo stesso spietato e brutale, ma naturale principio, che il forte sia servito, il debole serva.*

Il pensiero ricorda la nota già citata, risalente a qualche giorno prima, sull'impossibilità che, di due animali d'una stessa specie, «*il più forte non ammazzi l'altro, o non lo strazi*» (*Zib.* 4509, 15 maggio 1829): siamo evidentemente, a così poca distanza di tempo, in un medesimo ordine di pensieri: l'orrore della coincidenza assoluta tra il sistema della natura e una società, come quella moderna, in cui sia andata perduta l'«umanità degli antichi».

L'ultimo appunto che cito su questo tema è, cronologicamente, il primo della serie, e forse il più importante. Lo trascrivo per intero anche come splendido esempio di memoria criptica:

considerazioni simili, ma a proposito dei fanciulli, in Giambattista Roberti, *Lettera di un bambino di sedici mesi. Colle annotazioni di un filosofo* (*Opere*, III, 78): «Ma la prima volta che fui in faccia a uno specchio, quella fu per me una sorpresa, che merita d'esser narrata a parte. Non posso significare abbastanza la mia suspizione in vedere un altro Giuseppino». Un'altra esperienza diretta è registrata in una nota che rimanda a questa: «Alla p. 4280. Ho veduto io stesso un canarino domestico e mansuetissimo, appena presentato a uno specchio, stizzirsi colla propria immagine, ed andarle contro colle ali inarcate e col becco alto» (*Zib.* 4419, 1 dicembre 1828).

<sup>8</sup> La sinonimia è testimoniata da *Zib.* 4511, proprio su Rousseau.

<sup>9</sup> «Grazie alla loro capacità di compiere cose immortali e di lasciarsi alle spalle tracce imperiture, nonostante la mortalità individuale, conseguono essi stessi un'immortalità e rivelano un'anima 'divina'» (Arendt, 15).

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

Alla p. 4184. Molte cose si trovano presso gli antichi, come sarebbe questa opinione sopradde-  
ta, che appartengono e fanno fede ad una squisita umanità, molto superiore ad ogn'idea moderna.  
Di tal genere era l'uso di quegli ἑταῖροι tanto famosi presso i greci, e tanto usati, fino a nascerne,  
come di ogni buona e umana istituzione o usanza, abusi che oggi paiono stranissimi. Veggansi  
nel Casaubono, ad Atenae. libro 7. capo 5. fin. (v. p. 4469). E veggansi pure nel medesimo, libro  
6. capo 19. princip. l'umanità con cui erano trattati i servi, cioè schiavi, dagli Ateniesi, e gli strani  
diritti che erano loro dati per le leggi di quella repubblica. V. la p. 4280, capoverso 3. (15. 1827).  
V. p. 4286. (Zib. 4245, 15 gennaio 1827)

Incastonato fra rimandi ad altre note, punteggiato di citazioni erudite, indicazioni di para-  
grafi e capitoli, il pensiero è ricchissimo di allusioni a un vissuto pudicamente celato. Nel bel  
mezzo è il caso più eclatante. Spiega Pacella a proposito degli ἑταῖροι: «si chiamavano così le  
collette per aiutare amici bisognosi o caduti in miseria» (Zib. III, 1041). Se facciamo caso alla  
data, non sfuggerà la coincidenza tra l'osservazione erudita e la colletta che, non molto tempo  
dopo, permise a Leopardi di vivere per qualche tempo senza doversi guadagnare il pane; senza  
soccombere, cioè, alla dura legge naturale della sopravvivenza, e alla fatica di quello che Arendt  
chiama «davoro». Che io sappia, nello *Zibaldone* questo è l'unico, benché nascosto, riferimento  
a quell'episodio. Episodio per Giacomo talmente imbarazzante da non essere esplicitato nem-  
meno nella dedica «Agli amici suoi di Toscana» (*Poesie*, 152-153), che pure di quel gesto gene-  
roso dovrebbe serbare memoria, per dir così, formale.

Da questo tema, che potrebbe riassumersi 'come gli antichi aiutavano gli uomini liberi a  
sfuggire alla necessità naturale', Leopardi passa poi a considerare un motivo che ci interessa  
più da vicino, ed è al precedente legato dai mille fili che siamo venuti dipanando: «l'umanità  
con cui erano trattati i servi, cioè schiavi, dagli Ateniesi». Anche questo motivo è, come sap-  
piamo, profondamente autobiografico. Il costume antico rispecchia infatti, e legittima, una  
inclinazione naturale testimoniata (per limitarsi a due soltanto dei luoghi citati, quelli esplicita-  
mente autobiografici) dall'appunto della *Vita abbazzata* («mio fuggire facendosi qualche co-  
mando duro o rimbrotto ec. alla servitù», *SFA*, § 55) e da quello zibaldoniano del 1826 («da  
principio benignissimo ed umile cogli inferiori, sono poi divenuto verso loro un poco esigente,  
un poco intollerante», Zib. 4195).

La lettura ai raggi infrarossi di questa nota conferma dunque due elementi importanti. Da  
un lato il legame forte tra il motivo della servitù e quello della «umanità degli antichi»; connes-  
sione atta a illustrare il paradosso per cui gli antichi, proprio perché si servivano di schiavi  
adibiti all'attività lavorativa, erano più solidali con gli uomini liberi e persino più umani con i  
loro schiavi, giacché lo stesso uso della schiavitù li aveva messi in grado di transcendere le leggi  
'spietate e brutali' (per usare l'espressione di Zib. 4518, riferita alla legge del più forte) della  
necessità naturale, e di costruire un essere-in-comune non modellato sul disordine e la perversi-  
one naturali. L'altro elemento di rilievo, sul quale ho già insistito, è la natura profondamente  
autobiografica di un tale complesso di motivi. Se però l'obiettivo implicito di questa nota è  
davvero quello di confermare, allegando l'autorità degli antichi, la giustizia e naturalezza delle  
proprie inclinazioni di benevola umanità verso i servi, che dire del primo dei tre argomenti,  
per il quale si richiama la p. 4184? Proprio in questa pagina Leopardi riflette per la prima volta  
sulla monofagia, ovvero il «mangiar soli», che, come si apprende leggendo il solito «Ca-  
saubono», «era infame presso i greci e i latini, e stimato *inhumanum*».

### 7. Logorare l'oggetto amato

Si tratta di un punto dolente: se in tutte le altre note sull'«umanità degli antichi» Leopardi  
cercava in sé le tracce di una civilizzazione a lui congeniale, la propensione alla monofagia era

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

invece con quella in palese e stridente contrasto, giacché dagli antichi era considerata addirittura *inumana*. Ecco perché cerca di giustificarla; dapprima qui, a p. 4183-4184, e poi, poco meno di un anno dopo, in una nota che conosciamo bene, perché è quella in cui cita gli «importuns laquais» di Rousseau (*Zib.* 4275-4276). Il circolo si chiude, facendoci tornare ai brani rubricati sotto la voce «Servitori». Vale la pena capire perché.

Leopardi ama mangiar da solo, e servirsi da sé. È vero che gli antichi stavano insieme a tavola, ma in realtà non stavano propriamente insieme se non in un secondo momento, rigorosamente distinto dal primo:

essi non conversavano insieme a tavola, se non dopo mangiato, e nel tempo del simposio propriamente detto, cioè della comessazione, ossia di una compotazione, usata da loro dopo il mangiare, come oggi dagl'inglesi, e accompagnata al più da uno spilluzzicare di qualche poco di cibo p. destar la voglia del bere. Quello è il tempo in cui si avrebbe più allegria, più brio, più spirito, più buon umore, e più voglia di conversare e di ciarlare. Ma nel tempo delle vivande tacevano, o parlavano assai poco. (*Zib.* 4183)

Quali che siano le fonti usate in questa ricostruzione delle fasi del simposio antico, è rilevante per noi che Leopardi distingua rigorosamente due tempi, uno, silenzioso (e per lui solitario), dedicato all'attività vera e propria del mangiare, l'altro dedicato invece alla conversazione intorno alla tavola. Ed è naturale – sostiene – giacché lo stesso organo è impegnato nelle due attività, e dunque non può essere usato per l'una e per l'altra contemporaneamente: «io non posso mettermi nella testa che quell'unica ora del giorno in cui si ha la bocca impedita, in cui gli organi esteriori della favella hanno un'altra occupazione [...] abbia da esser quell'ora appunto in cui più che mai si debba favellare». È notevole il modo in cui Leopardi insiste sulla fisiologia del nutrimento, e sulla sua importanza quale attività separata e autonoma («occupazione interessantissima, e la quale importa moltissimo che sia fatta bene»): presupposto indispensabile di quella vita «mentale e morale» dell'uomo che si esplica nella conversazione tenuta dopo il mangiare, nel secondo tempo del banchetto. Si legge in una brevissima annotazione zibaldoniana di tre anni dopo: «Monofagia. Convivium, συμπόσιον, coena (se è vera l'etimologia da κοινῇ), tutti nomi significativi di *comunanza*, ec.» (*Zib.* 4519, 17 giugno 1829).

L'analisi etimologica, ricavata dal Forcellini,<sup>10</sup> è – come spesso in Leopardi – il veicolo di una interpretazione storico-filosofica. Nella parentela tra «convivio» e «comunanza» è infatti messa a fuoco la distanza abissale che il pensiero antico scavava tra la vita biologica, finalizzata alla mera riproduzione e basata sul consumo, e la vita morale, quell'essere-in-comune finalizzato al conseguimento di fini trascendenti l'esistenza individuale. Mentre quest'ultimo (la «comunanza» che si instaura durante la conversazione) è collocato nella dimensione della durata e dell'eternità, la vita biologica, riprodotta dal processo del nutrimento, è un ciclo di perpetuo consumo. Il consumo, secondo Arendt, è, nella sfera della riproduzione biologica, l'altra faccia del lavoro; e a tal punto, a suo parere, caratterizza l'assenza di 'vita activa' che, anche ammesso che l'umanità intera fosse libera dal lavoro della produzione di merci grazie ad una totale automazione, rimarrebbe comunque schiava del consumo di esse:

il consumo senza pena e senza sforzo non muterebbe, ma solo aumenterebbe, *il carattere divorante della vita biologica*, finché una umanità interamente liberata delle catene della pena e dello sforzo non fosse libera di 'consumare' il mondo intero e di riprodurre giornalmente tutte le cose che desidera consumare. [...] Il ritmo delle macchine intensificherebbe a dismisura il ritmo naturale

<sup>10</sup> Dal commento di Pacella: «commentando l'etimologia di Isidoro (*Orig.*, 20, 2, 14) per cui "coena vocatur a communione vescentium", il Forcellini osserva che "κοινὸν quippe Graeci commune dicunt. Unde et communicantes, quod communiter, id est pariter conveniant"» (*Zib.* III, pp. 1119-20).

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

della vita, ma non modificherebbe, rendendola solo più micidiale, *la funzione principale della vita rispetto al mondo, che consiste nel consumo di ciò che è durevole.* (Arendt 93)

Il consumo è di conseguenza la modalità caratteristica della schiavitù. Gli schiavi, infatti, per Adam Smith come per Marx, sono addetti al mero consumo della vita, e non lasciano nulla dietro di sé (né un'opera, né tantomeno un discorso o un'azione, modalità tipiche della 'vita activa'), eccetto – aggiunge Arendt – la libertà dei loro padroni (62). Così come, potremmo dire a nostra volta, l'aver sbrigato, in privato e silenziosamente, la funzione che consente la vita biologica, permette al commensale di dedicarsi, in un secondo momento, all'esercizio comunitario della 'vita activa': la conversazione.

Leopardi sembra attribuire alla manducazione proprio questo significato, e tuttavia non sembra attribuire alla propria attività solitaria un significato negativo, anzi la contrappone a quella «degli altri», rappresentati come animali: «Tanto più che voglio potere smaltire il mio cibo in bocca secondo il mio bisogno, e non secondo quello degli altri, che spesso divorano, e non fanno altro che imboccare e ingoiare» (*Zib.* 4184). Cosa distingue però il suo «bisogno» da quello «degli altri»? Leopardi è forse imbarazzato dal fatto che il suo gusto di mangiar da solo non si conforma all'uso degli antichi; e prova, per così dire a distinguere il proprio modo di consumare il cibo da quello «degli altri», che «non fanno altro che imboccare e ingoiare». Il verbo «ingoiare» doveva avere per lui una connotazione terribile, tutta negativa, se già in una lettera del 1817 a Pietro Giordani lo aveva associato a una parola greca, ἄλλος (tradotta appunto con «travaglio», ovvero «lavoro» nei termini di Arendt), che definisce al tempo stesso un lavoro senza scopo e senza risultato e un altrettanto inutile ozio: «Molto vi compatisco nelle vostre brighe e molestie. Cotesti sono quelli che i Greci chiamavano ἄλλους. [...] Se non che questo pure è un terribile ἄλλος d'ingoiarsi così i giorni e i mesi come io fo» (*Epistolario*, p. 130, lettera dell'8 agosto 1817). Leopardi distingue insomma sé dagli altri, facendo rientrare la propria esperienza del «mangiare» non nella sfera della necessità, ma in quella del piacere. La distinzione è segno, io credo, di un disagio teorico documentato dalle numerose riflessioni che fanno capo alla 'teoria del piacere'. Uno di questi luoghi, in particolare, è degno di nota, giacché vi si sostiene che il *piacere* di mangiare coincide con la *necessità* del bisogno: «La natura non ci ha solam. dato il desiderio della felicità, ma il bisogno; *vero bisogno, come quel di cibarsi*» (*Zib.* 4517, 27 maggio 1829). Di qui la distinzione tra bisogno e piacere in una nota di quattro giorni dopo, rubricata tra le «Memorie della mia vita»:

Come i piaceri non diletano se non hanno un fine fuori di essi, secondo dico altrove, così neanche la vita, p. piena che sia di piaceri, se non ha un fine in totale ec. Bisogna proporre un fine alla propria vita p. viver felice. O gloria letteraria, o fortuna, o dignità, una carriera in somma. Io non ho potuto mai concepire che cosa possano godere, come possano viver quegli scioperati e spensierati che (anche maturi o vecchi) passano di godimento in godimento, di trastullo in trastullo, senza aversi mai posto uno scopo a cui mirare abitualm., senza aver mai detto, fissato, tra se medesimi: a che mi servirà la mia vita? (*Zib.* 4518, 31 maggio 1829)

Stando a questo pensiero, il piacere non è tale in assenza di un fine. Quel fine che solo può dare un senso al consumo (di cibo come di altro) dev'essere posto al di fuori del circolo chiuso del piacere-bisogno, al di fuori, cioè, dell'ambito della vita biologica. Esso è infatti collocato da Leopardi nella dimensione pubblica di cui sono parte la «gloria», la «fortuna», la «dignità», la «carriera»: insomma quella 'vita activa' propria al cittadino della *polis*. Senza libertà, dunque

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

– libertà in senso antico – v'è solo una vita senza scopo, che equivale alla morte.<sup>11</sup> Se è l'idea di fine esterno al dominio della necessità a stabilire la differenza tra *vita* e *vita activa* (o, in termini leopardiani, tra «esistenza» e «vita»),<sup>12</sup> l'amore per il cibo è da questa escluso: «Non è propriamente (benchè si chiami) Amore quello che noi ponghiamo al cibo che ci pasce e diletta, e agl'*istrumenti* e alle *cose* tutte che *servono* ai nostri piaceri, comodi e utilità. Perocchè l'affetto che ci muove verso questi obbietti non ha nemmeno apparentemente per *fine* gli oggetti medesimi [...], ma noi soli apertamente e immediatamente o vogliam dire i nostri piaceri, comodi, vantaggi, in quanto nostri» (*Zib.* 3637, 9 ottobre 1823).

Il cibo non è un fine in sé, come sarebbero invece gloria, onori, dignità e tutti gli altri traguardi dell'uomo libero. Esso è al contrario *cosa*, o *strumento* (e si noti come spontaneamente emerge qui il lessico caratteristico del motivo della servitù), e *serve* l'uomo non in quanto esso è inserito in un essere-in-comune, membro di una «comunanza», ma in quanto organismo biologico preesistente a ogni tipo di mediazione culturale: «noi soli apertamente e immediatamente o vogliam dire *i nostri piaceri, comodi, vantaggi, in quanto nostri*». Come si vede, è un concetto che Leopardi definisce con qualche difficoltà. Per questo, forse, ritorna sullo stesso argomento quattro giorni dopo:

Alla p. 3637. Anzi l'amore che noi portiamo al cibo e simili cose che o ci servono o ci diletano, si potrebbe piuttosto chiamare odio, perocchè esso, mirando solamente al nostro proprio bene, ci porta a distruggere, in vista di esso bene, o a *consumare* in qualunque modo e logorare e disfare coll'uso, l'oggetto amato [...] Quale è l'odio che il Lupo porta all'agnello, e il falcone alla starna, i quali veramente non odiano nè la starna nè l'agnello, anzi, secondo che noi sogliamo discorrere dell'altre cose, si dovrebbe dire ch'essi gli amassero. (*Zib.* 3682, 13 ottobre 1823)

Di nuovo incontriamo immagini di sopraffazione nel dominio del naturale. Al motivo degli animali (e dei bambini) che si azzuffano, straziano e ammazzano se posti di fronte allo specchio, si aggiunge ora quello di un amore per il cibo che conduce paradossalmente alla distruzione e alla morte. E non si tratta solo di un fenomeno animale. Lo stesso meccanismo spiega la vita degli uomini primitivi, che *si servono* delle femmine per soddisfare i propri desideri/bisogni: «Or tale nè più nè meno si è l'amore degli uomini primitivi verso le femmine, se non quanto il piacere ch'essi ne bramano e ricercano non richiede la distruzione di quelle». Dopo tutto la nostra indagine è partita da un ricordo d'infanzia in cui Leopardi confessava di aver talvolta cavalcato e preso a frustate «qualcuno» dei suoi «fratellini», forse proprio quel Carlo che tanto amava.<sup>13</sup>

## 8. Dissoluzione della sfera pubblica e vizi privati: l'egoismo

Tuttavia Leopardi dice di gustare i piaceri della tavola. Non, nel senso antico, il tempo della conversazione, ma proprio la masticazione e la lenta assimilazione del cibo. Lo ribadisce successivamente nel pensiero di *Zib.* 4275-4276, in cui giustifica la sua monofagia con un'altra ragione, che è, come sappiamo, quella di non voler testimoni presenti al suo pasto:

Perciò non voglio mangiare in compagnia, per non aver servitori intorno: perchè appunto io voglio alla tavola provar piacere: e mangiando solo, non voglio averne che mi assistano. Tanto

<sup>11</sup> Ancora più pregnante si fa il nesso stabilito, come si è visto, nella *Vita abbozzata* tra l'idea antica di libertà, il tentativo di produrre un'opera interrotto da una necessità e il «nulla» della «nostra esistenza» (*SFA*, § 73).

<sup>12</sup> Cfr. per es. *Zib.* 626-627.

<sup>13</sup> Non stupisce che il passo di *Zib.* 106 sulle frustate ai fratellini non si trovi sotto la rubrica dell'Indice del 1827 «Fratelli, amor fraterno ec.» (*Zib.* III, 1187).



## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

più che io p. bisogno, e con molta ragione, voglio mangiare a grand'agio, e con lunghezza di tempo (non parendomi anche che il tempo sia male impiegato in questo, come par che stimino molti, che si affrettano d'ingoiare ogni cosa, e di levarsi su, quasi che questo momento fosse il più bello del desinare). (*Zib.* 4276, 7 aprile 1827)

Il mangiare ha qui tutte le caratteristiche di un rito; ma, diversamente dal simposio, è un rito privato, non pubblico, e per questo non ammette testimoni. Che il piacere di cui parla Leopardi sia autentico o illusorio, esso si identifica col *bisogno* («Tanto più che io p. bisogno, e con molta ragione, voglio mangiare a grand'agio»), e riguarda dunque il singolo, e non l'individuo, o, in senso antico, la persona. L'abitudine della monofagia è, in altri termini, il sintomo di una trasformazione del nesso pubblico/privato, e il fatto che Leopardi si senta in dovere di giustificarla, e di darle un'aura di sacralità individuale in opposizione alla massa dei fagocitatori,<sup>14</sup> è l'indizio di quella sua così caratteristica riluttanza ad accettarsi moderno.<sup>15</sup> Nei termini di Hannah Arendt diremmo che il mangiare, come lo intende qui Leopardi, è un «comportamento», non un'«azione»; e i comportamenti, al contrario delle azioni, hanno luogo in isolamento e solitudine. Essi differiscono tra loro, ma non si distinguono, nel senso che non sono gesti individuali. Ciò che differisce non riguarda la comunità; è una preferenza che ricade nel dominio della necessità, non della libertà, e non distingue l'individuo in quanto tale, ma caratterizza un uomo che non ha immagine pubblica, ed è dunque, in quanto privato e solo privato, uguale a tutti. L'uguaglianza moderna è infatti diversa da quella antica, perché fondata non sulla sfera pubblica, bensì sul conformismo della società: «la società rende eguali in tutte le circostanze, e la vittoria dell'uguaglianza nel mondo moderno è solo il riconoscimento politico e giuridico del fatto che la società ha conquistato l'ambito pubblico, e che la distinzione e la differenza sono diventate faccende private dell'individuo» (Arendt, p. 30).

Leopardi lo sapeva bene: «Anche nell'interiore quasi tutti gli uomini oggidì sono uguali nei principii nei costumi nel vizio nell'egoismo ec. Sono tutti uguali e tutti separati, laddove anticamente erano tutti diversi e tutti uniti, e perciò atti alle grandi cose, alle quali noi siamo inet-tissimi trovandoci tutti soli. E la stessa nostra uguaglianza è (cosa curiosa) il motivo della nostra disunione, che nasce dall'universale egoismo» (*Zib.* 151, 4 luglio 1820). E aveva anche stabilito un *terminus post quem*: la rivoluzione francese. I rivoluzionari vollero «ridur tutto alla pura ragione», «geometrizzare tutta la vita», e per far questo distrussero le illusioni, «lo spirito nazionale, la virtù ec.», cioè a dire la sfera pubblica. La nazione viene sostituita dal singolo, il patriottismo dall'egoismo, che «divide le nazioni per teste, vale a dire in tante parti quanti sono gl'individui». È questa la grande trasformazione che porta alla società moderna, in cui uguaglianza è associata a servitù, e non più, come nell'antico, a libertà: «Questa divisione della moltitudine [...] è piuttosto gemella che madre della servitù» (*Zib.* 161). Così come patria, virtù ed eroismo sono i cardini della 'vita activa', l'egoismo è la chiave della società moderna, fondata sull'isolamento, e su tirannia e servitù reciproca degli uguali. Questo perverso meccanismo è illustrato dall'immagine inquietante delle colonne d'aria: «Oggi l'uomo è nella società quello ch'è una colonna d'aria rispetto a tutte le altre e a ciascuna di loro. [...] L'uno premendo l'altro, quell'individuo che cede in qualunque maniera, o per mancanza di abilità, o di forza, o per virtù, e

<sup>14</sup> Un esempio importante di transavalutazione dei verbi del consumo alimentare nell'ambito 'sacro' della creazione e della fruizione poetica è *Zib.* 4302: «Uno de' maggiori frutti che io mi propongo e spero da' miei versi, è che essi riscaldino la mia vecchiezza col calore della mia gioventù; è di *assaporarli* in quella età, e provar qualche reliquia de' miei sentimenti passati, messa quivi entro, per conservarla e darle durata, quasi in deposito; oltre la rimembranza, il riflettere sopra quello ch'io fui, e paragonarmi meco medesimo; e in fine il piacere che si prova in *gustare* e apprezzare i propri lavori».

<sup>15</sup> Il problema di essere diventato "moderno" non è solo leopardiano; si veda l'interpretazione in questo senso del percorso letterario (e psichico) goethiano in Baioni, *Il giovane Goethe*.

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

perchè lasci un *vuoto di egoismo*, dev'esser sicuro di esser subito *calpestato* dall'*egoismo* che ha dintorno per tutti i lati: e di essere stritolato come una macchina pneumatica dalla quale, senza le debite precauzioni, si fosse sottratta l'aria» (*Zib.* 930, 11 aprile 1821; c.vi nel testo).

L'apparente freddezza dell'argomentazione, lucida e stringente, non riesce a nascondere quel ritmo ossessivo e ripetitivo caratteristico della penna di Leopardi allorché il ragionamento filosofico e morale ha per nucleo infuocato una dolente ragione autobiografica. La nota, infatti, appartiene agli appunti per le «Memorie della mia vita». Spesso, in questi casi, qualche traccia di vissuto rimane nelle scelte lessicali. Qui, ad esempio, la traccia da seguire è «calpestato», lo stesso verbo scelto per definire, nella *Vita abbozzata*, la morte prematura del fanciullo Benedetto: «Benedetto storia della sua morte ec., mio dolore in veder morire i giovini come a veder bastonare una vite carica d'uve immature ec. una messe ec. *calpestare* ec.» (*SFA*, § 73). Ciò conferma che la gioventù uccisa, minacciata e oppressa descritta nelle note per il romanzo autobiografico è vittima della perversa «macchina pneumatica» in cui si materializza la «società egoista»: vittima cioè, non solo della morte, ma di quella morte morale che sono l'isolamento, la tirannia, la servitù e la sopraffazione reciproca. Tale intreccio di motivi ci permette di restaurare, poche note più avanti, un altro nesso nascosto della *Vita abbozzata*. Il § 81 è un appunto sulla ribellione al padre: «quel mio padre che mi voleva dottore vedutomi poi ec. disubbidiente ai pregiudizi ec. diceva in faccia mia in proposito de' miei fratelli minori che non si curava ec.». Subito dopo, nel § 82, il motivo antitirannico si sviluppa in un contesto più generale: «(nell'Oraz. su Gioacchino) apostrofe a Gioacchino, *scelleratissimo* sappi che se tu stesso non ti andasti ora a procacciar la tua pena io ti avrei scannato con queste mani ec. quando anche nessun altro l'avesse fatto ec. giuro che non voglio più tiranni ec. la mia provincia *desolata* da te e da' tuoi cani ec.». L'orazione politica era un genere frequentato da Leopardi fin dal 1815, anno dell'orazione *Agli Italiani*, cui questo appunto rimanda (*Prose*, 892); e una ancora più precoce manifestazione del tema è in una delle *Dissertazioni filosofiche*, *Sopra la virtù morale in generale*.<sup>16</sup> Mi interessa però ora isolare due termini, «scelleratissimo» e «desolata»; entrambi attribuiti a Cesare tiranno nel *Pompeo in Egitto* (1812): «Ne frema il fiero, / *Scellerato* oppressor», «Cesare il fiero / *Scellerato* tiranno» (vv. 138-39, 898-99; in *Poesie*, p. 845, p. 872); «[un ruinoso fiume, ma è metafora del tiranno Cesare] i vasti campi / Ad assalir sen corre, e l'onde altere / I faggi ombrosi ad atterrar sospinge, e a *desolar* le biade» (vv. 417-20, in *Poesie*, 854). In un altro appunto della *Vita abbozzata* è inoltre richiamato il discorso infantile (1810) *Caesarem Tyrannum fuisse rationibus probatur* (*EDG*, 380-83): «e mio discorso latino contro cesare recitato a babbo e riflessioni su questo mio odio pel tiranno e amore ed entusiasmo in leggere la sua uccisione ec.» (*SFA*, § 102). Cesare è insomma per Leopardi, fin dall'infanzia, il tiranno per antonomasia. Ed è proprio quel Cesare che, prefigurando l'azione devastante (o desolante) della rivoluzione francese, fa da spartiacque, nell'antichità, tra la 'vita activa' e la società egoista fondata sulle rovine della sfera pubblica: «Vedete che cosa avvenne ai Romani quando si introdusse fra loro la filosofia e l'egoismo, in luogo del patriotismo. Il qual egoismo è così forte che dopo la morte di Cesare, quando pareva naturalissimo, che le antiche idee si risvegliassero ne' romani, fa pietà il vederli così torpidi, così indifferenti, così tartarughe, così marmorei verso le cose pubbliche» (*Zib.* 161). Non stupisce, dunque, se il § 83, che segue immediatamente quelli citati, passi a illustrare, con un salto apparentemente inspiegabile, un esempio *privato* di «egoismo», quasi una

<sup>16</sup> Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*: «Indegno certamente del nome di uomo sarà colui il quale nelle sue leggi altro fine non si prescrive, che il proprio bene, o piuttosto l'oppressione de' miseri sudditi, e che a dispetto delle più vive voci dell'umanità della ragione, della giustizia, della natura medesima, che apertamente gli mostrano la sua empietà, disprezzi il bene de' popoli, conculchi le vite de' cittadini, ed abbia il barbaro piacere di vedere il suo trono stabilito, e fondato sulle ruine della pubblica felicità, e sull'ingiustizia la più manifesta, ed irrigata dal sangue di mille, e mille infelici sacrificati alla propria ambizione quasi vittime, che tra la turba oppressa di esseri sventurati egli abbia diritto di sciegliere, e d'immolare» (252-53).

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

illustrazione casalinga delle conseguenze della decadenza della 'vita activa' nella società moderna:

mirabile e sfacciatiss. egoismo in un quasi solitario e nondimeno viaggiatore ec. ec. veduta tutta l'Italia ec. dimorato in capitali ec. del che gli esempi sarebbero innumerevoli ma si può portare quel delle legna, *del fare scansar gli altri e ristingerli ec. a tavola senz'addurre altro se non ch'egli stava incomodo, dell'offrire il formaggio ec. e forzare a prenderlo 1. per torne il risecco, 2. per sapere se il giorno dopo fosse buono ec. (questo 2. si può dire in genere di una vivanda), dello sgridare apertamente stando pure in casa d'altri ec. la padrona ec. per non aver messo in tavola qualche buon piatto ec., del fare un delitto serio a D. Vincenzo per non avergli mandato parte di una vivanda sua mentr'egli mangiava in camera ec. tutto ciò scusandosi con dire che solo in tavola egli conviveva ec. e però quindi son tratti quasi tutti gli es. ma anche altri ne potrò cercare e discorrere del suo metodo e piccolezza di spirito e d'interessi occupazioni ec.» (SFA, §§ 83-84)*

L'appunto è particolarmente interessante perché la maggior parte degli esempi riguarda i comportamenti conviviali 'asociali' del «solitario» viaggiatore, che immaginiamo meticolosamente ossessivo, insensibile a tutto ciò che non sia l'abitudinaria celebrazione dei propri insignificanti riti privati. Se teneva tanto a mangiare il formaggio fresco (offrendone il «risecco» ad altri), e se la prendeva tanto con l'ospite «per non aver messo in tavola qualche buon piatto»; se minacciava Don Vincenzo «per non avergli mandato parte di una vivanda sua», doveva essere un buongustaio, ovvero un amante del cibo; ma sappiamo già cosa Leopardi pensa in proposito: «Non è propriamente (benchè si chiami) Amore quello che noi ponghiamo al cibo che ci pasce e diletta [...]. Perocchè l'affetto che ci muove verso questi obbietti non ha nemmeno apparentemente per fine gli oggetti medesimi [...], ma noi soli apertamente e immediatamente o vogliam dire i nostri piaceri, comodi, vantaggi, in quanto nostri» (Zib. 3637, 9 ottobre 1823). Che Leopardi si scusi di addurre solo esempi di egoismo tratti dalla «tavola» perché «solo in tavola egli *conviveva*» (si ricordi l'appunto: «Monofagia. Convivium, συμπόσιον, coena (se è vera l'etimologia da κοινή), tutti nomi significativi di *comunanza*, ec.», Zib. 4519, 17 giugno 1829), dovrebbe farci riflettere su quanta secca ironia filosofica ci sfugge per pigrizia o disattenzione. Particolarmente inquietante, però, nel ritratto del viaggiatore egoista, è la prima pennellata: «del fare scansar gli altri e ristingerli ec. a tavola senz'addurre altro se non ch'egli stava incomodo». Inquietante perché insinua il sospetto che la natura autobiografica di questo appunto non stia semplicemente nell'aver osservato il fatto. Come anche in altri appunti di diverso tenore (e come in molte autobiografie alla Goethe, o alla Herzen), l'analisi dei comportamenti altrui è in funzione di un autoritratto morale.

### 9. Permanenza dell'Antico nel Moderno

Cos'altro è, infatti, la monofagia leopardiana se non un «fare scansar gli altri», per voler star più comodi? un voler avere l'agio di assaporare il cibo senza dover negoziare porzioni, spazi, e soprattutto tempi? Uno sprofondare nella dimensione biologica, singolare e privata del proprio *bisogno*? Leopardi si riconosce in tutto e per tutto nel ritratto del viaggiatore egoista; ma se insiste così in dettaglio sui suoi comportamenti alimentari – argomento che, come sappiamo, lo affascina – è perché intuisce che essi, esattamente come i propri, sono il portato di una ridefinizione dei rapporti pubblico/privato e di una mutazione culturale irreversibile: la testimonianza dell'Antico è lì a dimostrarlo. È la natura di questa mutazione ad essere qui in gioco; e l'autobiografia funziona da cartina di tornasole di processi storici epocali, la comprensione dei quali contribuisce poi a sua volta a interpretare e giustificare il vissuto.

Di questi, come anche di altri comportamenti, l'Antico è la pietra di paragone. Di una cosa Leopardi non dubita: la moderna società egoista ha riportato l'uomo indietro verso la spietatezza dei rapporti naturali che precede l'Antico, verso uno stato di pura barbarie: «L'egoismo

## La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

è naturale, proprio dell'uomo: tutti i fanciulli, tutti i veri selvaggi sono pretti egoisti» (*Zib.* 4136, 18 aprile 1825). *Per natura*, ogni uomo crederebbe il mondo «fatto per lui solo»:

L'uomo isolato crederebbe *per natura*, almeno confusamente, che il mondo fosse fatto per lui solo. [...] Ho veduto uomini vissuti gran tempo nel mondo, poi fatti solitarii, e stati sempre egoisti, credere in buona fede che il mondo appresso a poco fosse tutto per loro, la qual credenza appariva da' loro fatti d'ogni genere, ed anche dai detti implicitamente. E non potevano non solo patire o mancar di nulla, ma appena concepire *come gli uomini e le cose non si prestassero sempre e interamente ai loro comodi*, e ne manifestavano la loro maraviglia e la loro indignazione in maniere singolarissime, e talvolta incredibili in persone avvezze alle maniere civili, ed *ai sacrifici della società*, nelle quali cose conservavano pur molta pretensione. Ma non si accorgevano, così facendo, di mancare a nessun debito loro verso gli altri, nè di esiger più di quello che loro convenisse ec. (*Zib.* 1305-1306, 10 luglio 1821)

La società moderna non è che una ricostituzione, su nuove basi, di questa sistematica assenza di rapporti, di questo vuoto pneumatico in cui ogni colonnina tende, come si è visto, ad occupare tutto il territorio reso disponibile dall'assenza degli altri. È il dominio del 'privato' (Arendt, p. 44). Per questo il concetto di *sacrificio* è essenziale, e fa corpo con quello di società (intesa qui non secondo l'accezione di Arendt, ma nel senso di 'sfera pubblica'). Esso è, insieme a quello di *compassione*, la chiave per intendere il passaggio dalla barbarie alla civiltà, dall'esistenza alla vita, dal dominio della necessità a quello della 'vita activa'. Gli egoisti «sono naturalmente e men disposti e meno soliti di *sacrificarsi* per chi o per che che sia, di *compatire* efficacemente o inefficacemente, di beneficiare, di adoperarsi per altrui» (*Zib.* 3295, 28 agosto 1823). Ma sacrificio e compassione non sono da intendere in senso cristiano. Distaccandosi da Rousseau, e d'accordo con gli apologisti della religione, per esempio Lamennais, Leopardi pensa che l'uomo naturale lasciato a se stesso sia malvagio, ma non crede affatto che l'unico antidoto sia la morale cristiana, giacché proprio il Cristianesimo ha contribuito a dividere gli uomini, a rinchiuderli dentro se stessi, a renderli timorosi, egoisti, e insomma contemporaneamente servi e padroni. Nessuno o quasi nessuno può sottrarsi all'egoismo e al sadomasochismo inevitabili in una società moderna fatta di uguali («Anche nell'interiore *quasi* tutti gli uomini oggi sono uguali nei principii nei costumi nel vizio nell'egoismo ec. Sono tutti uguali e tutti separati», *Zib.* 151). Le tracce che abbiamo seguito fin qui non fanno che esplorare questo lato dostoevskijano: il gioco di assoggettare i fratellini, a loro volta felici di essere frustati; o il desiderio di godersi il cibo in privato secondo il proprio bisogno, benché Leopardi cerchi di trasformare questo *bisogno* in un *rito* privato che lo liberi dalle convenzioni sociali, da quell'«imboccare e ingoiare» collettivo, ma non in-comune, tipico della modernità. Per questo, pur sentendosi moderno, cioè egoista, Leopardi non sopporta che altri si prestino ai suoi comodi, e non come cristiano, ma come antico, ancora idealmente partecipe della «umanità degli antichi», ovvero di quella 'vita activa' che è l'ultimo rifugio dalla barbarie moderna.

## 10. Bibliografia

Alfieri, Vittorio. *Vita*. Cura di G. Dossena. Torino: Einaudi, 1981<sup>3</sup>.

Ambrus, Gauthier. "Poetico fanciullo". *Lo strano dialogo di Leopardi e Rousseau*, in *Giacomo dei libri. La Biblioteca Leopardi come spazio delle idee*. Cura di F. Cacciapuoti. Milano: Electa, 2012, pp. 151-159.

Arendt, Hannah. *Vita activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani, 1994.

Baioni, Giuliano. *Il giovane Goethe*. Torino: Einaudi, 1996.

Leopardi, Giacomo. *Dissertazioni filosofiche*. Cura di T. Crivelli. Padova: Antenore, 1995.

La monofagia del moderno egoista. Servitù e 'vita activa' in Leopardi

Franco D'Intino

Leopardi, Giacomo. *Entro dipinta gabbia. Tutti gli scritti inediti, rari e editi 1809-1810*. Cura di M. Corti. Milano: Bompiani, 1972 (= EDG).

---. *Epistolario*. Cura di F. Brioschi e P. Landi. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.

---. *Poesie*. Cura di M.A. Rigoni. Milano: Mondadori, 1987.

---. *Prose*. Cura di R. Damiani. Milano: Mondadori, 1988.

---. *Scritti e frammenti autobiografici*. Cura di F. D'Intino. Roma: Salerno Editrice, 1995 (= SFA)

---. *Zibaldone di pensieri*. Cura di G. Pacella. Milano: Garzanti, 1991 (= Zib.).

Montaigne, Michel de. *Oeuvres complètes*. Cura di A. Thibaudet e M. Rat. Paris: Gallimard, 1962.

Muñiz Muñiz, María de las Nieves. *Il Rousseau di Leopardi: tracce di lettura*, in *Giacomo dei libri. La Biblioteca Leopardi come spazio delle idee*. Cura di F. Cacciapuoti. Milano: Electa, 2012, pp. 127-149.

Pieri, Mario. *Memorie I*. Cura di R. Masini. Roma: Bulzoni, 2003.

Roberti, Giambattista. *Opere*. Venezia: Remondini, 1797.

Rousseau, Jean-Jacques. *Les pensées*. Amsterdam, 1763.

---. *Oeuvres complètes*. Cura di M. Raymond e B. Gagnebin. Paris: Gallimard, 1959-1969 (= OC).